

2014 · VOLUME 68 · NUMBER 2

# **ASIATISCHE STUDIEN ÉTUDES ASIATIQUES**

**ZEITSCHRIFT DER SCHWEIZERISCHEN  
ASIENGESELLSCHAFT  
REVUE DE LA SOCIÉTÉ SUISSE-ASIE**

**EDITOR OF THIS ISSUE**

*Maurus Reinkowski, Basel*

**EDITOR-IN-CHIEF**

*Rafael Suter, Zürich*

**DE GRUYTER**

**EDITOR-IN-CHIEF** Rafael Suter, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, Zürichbergstrasse 4,  
CH-8032 Zürich, E-mail: sag.editor@aoi.uzh.ch

**EDITORIAL BOARD** Blain Auer, Lausanne. Norman Backhaus, Zürich. Wolfgang Behr, Zürich.  
Daria Berg, St. Gallen. Maya Burger, Lausanne. David Chiavacci, Zürich. Bettina Dennerlein, Zürich.  
Karénina Kollmar-Paulenz, Bern. Anke von Kügelgen, Bern. Angelika Malinar, Zürich. Annemarie  
Mertens, Zürich. Silvia Naef, Genève. Maurus Reinkowski, Basel. Andrea Riemenschnitter, Zürich.  
Ulrich Rudolph, Zürich. Reinhard Schulze, Bern. Pierre Souyri, Genève. Raji C. Steineck, Zürich.  
Ingo Strauch, Lausanne. Christoph Uehlinger, Zürich. Nicolas Zufferey, Genève.

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.  
Publiée avec le soutien de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.  
Published with the support of the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.



## Inhaltsverzeichnis – Table des Matières – Contents

### Aufsätze – Articles – Articles

Ulrich Rudolph und Christoph Uehlinger

**Positionen aktueller Mohammed-Forschung — 433**

Fred M. Donner

**Muhammad und die frühe islamische Gemeinschaft aus historischer Sicht — 439**

Tilman Nagel

**Der Weg zum geschichtlichen Mohammed — 453**

Gregor Schoeler

**Tilman Nagels „Authentizität“ in der Leben-Mohammed-Forschung“. Eine Antwort — 469**

Andreas Görke und Harald Motzki

**Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn-Analyse. Eine Replik — 497**

Hussein Ali Abdulsater

**To rehabilitate a theological treatise. Inqādh al-Bashar min al-Jabr wa-l-Qadar — 519**

Florian Zemmin

**Was hat Max Weber mit Kātib Čelebi zu tun? Ein Annäherungsversuch an Gottfried Hagen — 549**

Georges Tamer

**Den Orient begrifflich denken: Überlegungen zur Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte — 557**

Ewald Wagner

**Verse über Verse: Wie Ibn al-Ḥaǧǧāǧ seine eigene Poesie betrachtet — 579**

## Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

Karénina Kollmar-Paulenz

**Arslan, Saadet. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke* — 619**

Karénina Kollmar-Paulenz

**Bawden, Charles R. *Another Tract for the Buryats with I.J. Schmidt's recently identified Kalmuck originals* — 623**

Sophie Glutz von Blotzheim

**Bürgel, Johann Christoph. *Liebesrausch und Liebestod in der islamischen Dichtung des 7.–15. Jahrhunderts* — 627**

Martin Lehnert

**Paul, Gregor / Schneider, Elisabeth / Paul, Irene (Hg.). *Das große Lexikon des Buddhismus, zweite Lieferung: Bait – D* — 633**

Stefan Georg

**Knüppel, Michael. *Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten. Am Beispiel von S.M. Širokogorovs „Tungus Dictionary“* — 641**

Chiara Formichi

**Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* — 657**

Martin Lehnert

**Radich, Michael. *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of “Ajase” and Stories in Buddhist History* — 661**

Fred M. Donner

## Muhammad und die frühe islamische Gemeinschaft aus historischer Sicht

**Abstract:** The talk summarizes the traditional view of Islam's origins and its limitations, particularly the problem of deficient sources, and then sketches out differing revisionist approaches on Islam's origins and on the nature and early history of the Qur'an text. While skepticism about some information in the traditional Islamic narratives is warranted, it is also clear that these sources must be used, albeit critically, to reconstruct Islam's origins. The paper closes with a summary of a reconstruction, based mainly on parts of the Qur'an, that posits an early community of Believers dedicated to strict monotheism and adherence to stringent standards of piety in which Jews, Christians, and Qur'anic monotheists all played some part. The fluidity or porousness of confessional identities in the early community seems to have given way to stricter boundaries around 700 CE, when the core of the community redefined itself around the Qur'an and the figure of the prophet Muhammad to become Muslims in the classic sense.

DOI 10.1515/asia-2014-0028

Die Frage, wie der Islam entstanden ist, wurde in den letzten 35 bis 40 Jahren von Historikern und Islamwissenschaftlern viel diskutiert. Unterschiedliche, teilweise ganz widersprüchliche Hypothesen zu verschiedenen Aspekten des frühen Islams wurden aufgestellt. Vielleicht aber fragt man sich: Wissen wir nicht schon, wie der Islam entstanden ist? Es gibt immerhin eine ausführliche Darstellung seiner Geschichte, die überall zu finden ist – in Nachschlagewerken wie Enzyklopädien, in Unterrichtsbüchern, die die Entwicklung von Weltreligionen behandeln, und in vielen allgemeinen Büchern. Wir können diese Geschichte die „traditionelle Sicht“ nennen, und ich erlaube mir jetzt, diese traditionelle Darstellung in knapper Weise zu skizzieren, um Sie an manche ihrer Hauptmerkmale zu erinnern.

# 1 Die traditionelle Sicht und ihre Probleme

Diese traditionelle Sicht basiert auf den arabisch-islamischen Quellen des Mittelalters und wird von gläubigen Muslimen, und man muss sagen, auch von der Mehrheit der Islamwissenschaftler und Historiker (im Westen wie im Osten), als die Wahrheit akzeptiert, bei Letzteren zumindest bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts. Die Hauptlinien der „traditionellen Sicht“ sind folgende:

- Es gab einen Propheten namens Muhammad (laut Tradition im Jahre 632 gestorben); dieser war der Begründer der neuen Religion, des Islams.
- Muhammad wurde in der Stadt Mekka im westlichen Teil der arabischen Halbinsel geboren und wuchs dort auf. Er war Sohn des mächtigen Stammes der Quraiš, der Mekka damals dominierte. Die Stadt Mekka war in dieser Zeit eine Handelsstadt – klein wie alle Siedlungen in Arabien, aber Zentrum eines bedeutsamen Karawanenhandelsnetzes, das Mekka mit Syrien nach Norden, Jemen nach Süden und dem Zweistromland nach Osten verband. Mekka war auch eine heidnische Kultstätte, in deren Mitte ein würfelförmiges Gebäude aus Stein stand, die *Kaaba* (Ar. *ka'ba* bedeutet „Würfel“). Muhammad folgte in seiner Jugend diesem polytheistischen Glauben, wie alle Mitgliedern des Stammes Quraiš, und beteiligte sich am Handelsleben der Stadt Mekka.
- Muhammad fing um das Jahr 610 an, religiöse Erfahrungen zu machen, die er für Offenbarungen von Gott hielt. Die Abschrift dieser Offenbarungen ist der Text des Qur'āns, gesammelt kurz nach dem Tod des Propheten von seinen Anhängern, und von vielen Muslimen bis heute buchstäblich als „das Wort Gottes“ betrachtet.
- Die Lehren, die sich in diesen Offenbarungen widerspiegeln, betonen vor allem die Einheit Gottes (Monotheismus) und die Notwendigkeit für den Menschen, die Einheit und Kraft Gottes anzuerkennen. Dazu kommen der Glaube an das Jüngste Gericht, an ein ewiges Leben nach dem Tod und eine Neigung zu strenger Frömmigkeit in dieser Welt, um den Qualen der Hölle zu entgehen und die Freuden des Paradieses zu genießen. Deshalb soll man dem Gesetz Gottes folgen, das man im Qur'ān wie in den früheren Offenbarungen von Gottes Wort, der Torah und dem Evangelium, finden kann. (Beide frühere Offenbarungen sind im Qur'ān erwähnt als *tawrāt* und *inğīl*.)
- Muhammad begann, diese monotheistischen Ideen in und um Mekka zu predigen und gewann Anhänger unter den Mekkanern, erregte aber auch starken Widerstand und war mit seinen Anhängern mehr und mehr Beleidigungen von Seiten der Quraiš ausgesetzt. Deshalb zog er mit seinen Anhängern im Jahre 622 nach Yaṭrib, einer Palmenoase etwa 325 km nördlich von Mekka, nachdem er eine Einladung der Bewohner Yaṭribs erhalten hatte, als Vermittler in den dortigen Stammesfehden zu dienen. Dieser Umzug, oder

*hiğra*, nach Yathrib – später als *Madīnat an-nabī*, „Stadt des Propheten“, oder einfach *al-Madīna* bekannt – wurde schließlich zum Ausgangspunkt einer neuen islamischen Zeitrechnung – eine Entscheidung, die völlig berechtigt ist, weil die *hiğra* den Anfang der ersten unabhängigen islamischen Gemeinde unter Leitung des Propheten markiert.

- In den ungefähr 10 Jahren, die Muhammad vor seinem Tode 632 in Medina verbrachte, behob er – nicht ohne manche Schwierigkeit – innere Konflikte unter den verschiedenen Stämmen der Stadt, insbesondere die anscheinend zunehmende Opposition der jüdischen Einwohner Medinas. Er setzte auch den Disput mit den Heiden seines eigenen Stammes, den Quraiš in Mekka, fort, und unternahm Überfälle im Gebiet um Medina, um die umliegenden Nomadenstämme zur Anerkennung seiner Oberhoheit zu zwingen. Man kann dann sagen, dass Muhammad in Medina seine Aufmerksamkeit vor allem auf Politik und Gemeinschaftsleben gerichtet hielt, obwohl diese meistens von seinen religiösen Vorstellungen geleitet scheinen. Jedenfalls umfasste seine neue Gemeinde – oder vielleicht können wir schon sagen, sein neuer Staat – am Ende seines Lebens Mekka und andere Städte Westarabiens, sowie die Siedlungen und Nomadenstämme zwischen dem Jemen und den Grenzen Syriens.
- Nach dem Tode Muhammads im Jahre 632 setzten seine Anhänger die Ausbreitung des neuen Staates fort. Unter den Kalifen oder Nachfolgern Muhammads als politischen Leitern der Gemeinschaft wurden militärische Feldzüge unternommen, die innerhalb von zwei Jahren ganz Arabien unterwarfen. Kurz danach begannen die Zusammenstöße mit den zwei Großmächten der Zeit, den Sasaniden von Iran und den Byzantinern um das Mittelmeerbecken. Innerhalb von etwa 30 Jahren waren die Kalifen Herrscher über ein riesiges Reich, welches Arabien, Syrien, Irak, Ägypten, Iran und weitere Gebiete einschloss. Diese schnelle Ausbreitung setzte sich für ungefähr ein weiteres Jahrhundert fort bis nach Spanien und die Grenzen Galliens, Afghanistan und den Rand Zentralasiens. Dies ist dann die Geschichte der Begründung eines neuen islamischen Kaiserreichs mit Muslimen von Arabien als herrschender Elite. Das war aber eine Sache der politischen Ausdehnung, nicht von religiösem Zwang; man musste die Oberhoheit des Kalifenreiches anerkennen, konnte aber – solange man Monotheist und nicht Heide war, gleich ob Jude, Christ oder eben Magier – bei seiner Religion bleiben; man brauchte nur Steuern zu bezahlen.

Soweit die „traditionelle Sicht“ der Anfänge des Islam. Sie ist als Erzählung (*narrative* oder *story*) gut zusammenhängend, ähnlich vielleicht der Handlung eines

Theaterstücks oder eines Romans. Für den Historiker aber ist sie, näher betrachtet, sehr problematisch und wirft mehrere Fragen auf.

An erster Stelle: Man sagt, dass dieser neue Staat, das Kalifat, das sich so rasch und weit ausbreitete, seine Wurzeln in Westarabien hatte. Aber dem Westarabien dieser Zeit mangelte es fast vollständig an Institutionen eines Staates und sogar einer einheimischen Tradition von Staatsregierung. Das Leben in Arabien war überwiegend von Stammesvorstellungen geprägt, und soweit wir wissen, gab es in diesen Stammesgemeinschaften keinen König, keine Steuern und kein Konzept von gemeinsamem Recht oder Gerechtigkeit, nur eine Art grobe Stabilität, die vom Gleichgewicht zwischen verschiedenen Stämmen abhing. Es gab auch keine Tradition von Militärdienst und kein stehendes Heer, nur kurzfristige Überfälle eines Stammes gegen einen anderen. Wie ist es dann möglich, dass aus solchen Voraussetzungen eine so große Bewegung ihren Ursprung nahm?

Zweitens mangelte es Arabien an der wirtschaftlichen Basis, die eine so schnelle und weite Ausbreitung des frühislamischen Staates hätte unterstützen können. Arabien war – wenigstens vor der Entdeckung von Öl – ein sehr armes Land, eine Gemeinschaft von Nomaden und Kleinbauern, das fast keinen Überschuss an Getreide, Datteln oder anderen Produkten erzeugen konnte. Deshalb hatten weder Byzantiner noch Perser versucht, Arabien dauerhaft zu besetzen: Es lohnte sich nicht, da die Besatzungskosten sicher höher gewesen wären als ein eventuelles Steuereinkommen.

Drittens ist das Verhältnis zwischen den religiösen Gedanken des Islams und denen der älteren Monotheismen, d.h. vor allem des Judentums und des Christentums, im traditionellen Bericht nicht überzeugend erklärt. Man pflegte, der traditionellen Geschichte folgend, zu sagen, dass die Energie und die Dynamik der neuen Bewegung von seiner neuen Ideologie stamme, die eine fast unerschöpfliche Begeisterung unter den Eroberern erzeugt habe. Aber die grundsätzlichen Konzepte des Islams – Monotheismus, der Jüngste Tag, das heilige Buch und das offenbarte Recht – waren im Nahen Osten des 7. Jahrhunderts nicht neu; sie waren vielmehr schon wohl bekannt im Mittelmeerraum, in Iran, und höchstwahrscheinlich auch in Arabien selbst.

An vierter Stelle – und dies ist für den Historiker vielleicht der wichtigste Einwand von allen – ist die Tatsache, dass die traditionelle Sichtweise und Geschichtsschreibung nicht auf Urkunden des 7. Jahrhunderts basiert, sondern auf literarischen Quellen wie z.B. Chroniken. Diese Quellen aber wurden mehr als ein Jahrhundert, oft mehrere Jahrhunderte nach den beschriebenen Ereignissen verfasst. Der Historiker fragt dann zu Recht, wieweit man den Berichten dieser Quellen Vertrauen schenken darf. Geben sie uns unverfälschte Augenzeugenberichte über die Ereignisse um den Propheten und seine frühen Anhänger wieder? Oder bieten sie uns vielmehr ein idealisiertes Bild der frühislamischen Vergan-



genheit, modifiziert oder erfunden, um spätere religiöse, politische, oder gemeinschaftliche Ideen und Interessen zu fördern?<sup>1</sup>

## 2 Die kritische Auseinandersetzung mit den Quellen

Mehrere Orientalisten erkannten diese Probleme der traditionellen Erzählung zu den Anfängen des Islams, besonders die Schwäche der Quellenlage, schon am Ende des 19. Jahrhunderts, und manche unternahmen zum ersten Mal den Versuch einer (historisch-)kritischen Auseinandersetzung mit den arabisch-islamischen Quellen. Besonders beachtenswert unter diesen Studien sind diejenigen von Michael J. de Goeje<sup>2</sup>, Ignaz Goldziher<sup>3</sup> und Julius Wellhausen<sup>4</sup>. Für mehr als ein halbes Jahrhundert wurden sie als mehr oder weniger definitive Lösungen der Quellenproblematik angenommen; quellenkritische Forschungen von anderen wurden als zu radikal verworfen, wie z.B. diejenige des Jesuitenpeters Henri Lammens (frühes 20. Jh.), der meinte, die Mehrheit der Berichte über das Leben Muhammads hätten keine unabhängige Beweiskraft, sondern seien im Grunde genommen exegetisch, d.h. erfunden, um bestimmte Teile des Qurʾāntextes zu erläutern.

Trotz dieses Konsensus blieben Zweifel über die Quellen bestehen. In den späten 1960er Jahren erhob sich eine zweite Welle von Quellenkritik, deren Kraft bis heute noch nicht erschöpft ist. Wir können den Anfang dieser zweiten Welle vielleicht mit den Arbeiten Albrecht Noths<sup>5</sup> und Günter Lülings<sup>6</sup> markieren, die die Beweiskraft der literarischen Quellen bzw. des Qurʾāns grundsätzlich herausforderten. Seitdem erschien eine Reihe von Studien, die auf verschiedene Weise und auf Basis unterschiedlicher Methoden die Frühzeit des Islams zu erklären versuchen.<sup>7</sup>

---

1 Siehe Robinson 2003; Donner 1998; Khalidi 1994; Noth 1973.

2 de Goeje 1. Aufl. 1866 und 2. Aufl. 1900.

3 Goldziher 1889–1890.

4 Wellhausen 1898.

5 Noth 1968.

6 Lüliling 1970.

7 Um nur ein paar der wichtigsten zu erwähnen: Crone/Cook 1977; Wansbrough 1977 und 1978; Luxenberg 2000; de Prémare 2002; Shoemaker 2012.

Schwerpunkte der aktuellen Untersuchungen sind erstens eine durchgehende Quellenkritik und zweitens der Versuch, den Qur'āntext und den Ursprung des Islams in Zusammenhang mit der Spätantike im Nahen Osten zu verstehen.<sup>8</sup>

Im Rahmen der Quellenkritik zeichnen sich drei Haltungen in Bezug auf die Quellen ab (die traditionelle Sicht ausgenommen, deren Verfahren nicht als „kritisch“ betrachtet werden kann):

- Die erste Haltung versucht, soviel wie möglich von den traditionellen Quellen zu bewahren, nimmt ihre Grundlinien an, aber verwirft Aspekte der Berichte, die offensichtlich legendär sind. So sind z. B. die Berichte, welche beschreiben, wie die Bäume sich vor dem Propheten verbeugt und die Steine ihn begrüßt haben, klar beiseite zu lassen, wenngleich andere Teile derselben Berichte akzeptiert werden mögen. Diese Haltung wurde oft von Islamwissenschaftlern angenommen, die vor der zweiten Welle von Quellenkritik aktiv waren (wie z.B. W. Montgomery Watt).<sup>9</sup>
- Die zweite Haltung anerkennt, dass die traditionellen Quellen schwer von späteren religiösen, politischen und sozialen Interessen geprägt sind, beharrt jedoch auf der Existenz eines historischen „Kerns“ in jedem Bericht. Man muss deshalb versuchen, Einschübe von späteren Themen und Ideen zu identifizieren, und einen Bericht entsprechend berichtigen, um seine „Urform“ freizulegen. Manchmal gibt man zu, dass ein Bericht sich im Laufe der Zeit entwickelt hat, und versucht, dieser Entwicklung über verschiedene Phasen und Interessengruppen zu folgen. Die sogenannten „quellenkritischen“ und „traditionskritischen“ Studien, wie z.B. diejenigen von Wellhausen oder von M. J. Kister sind gute Beispiele für diese Haltung.<sup>10</sup>
- Die dritte Haltung lehnt die islamischen Quellen im Ganzen ab als Beweise für die Anfänge des Islams. Sie behauptet, dass der Historiker sich *ausschließlich* auf außer-islamische Quellen (wie z.B. altsyrische oder griechische Texte des 7. Jahrhunderts), archäologische Beweise und Urkunden wie Papyri verlassen dürfe, um ein Bild des frühen Islams zu rekonstruieren. Dieses Vorgehen wurde zum ersten Mal von Michael Cook und Patricia Crone in *Hagarism*<sup>11</sup> vorgeschlagen, ähnliche Ideen sind in Yehuda D. Nevo und Judith Koren, *Crossroads to Islam*<sup>12</sup>, und zum Teil in Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin, *Die dunklen Anfänge*<sup>13</sup> aufgenommen.

<sup>8</sup> Siehe z.B. Neuwirth 2010; Neuwirth/Sinai/Marx 2010.

<sup>9</sup> Siehe insbesondere Watt 1953 und 1956.

<sup>10</sup> Wellhausen 1898 und 1899; Kister 1980.

<sup>11</sup> Crone/Cook 1977.

<sup>12</sup> Nevo/Koren 2003.

<sup>13</sup> Ohlig/Puin 2005.

Die Mehrheit der Historiker und Islamwissenschaftler stimmt, so glaube ich, heute überein, dass die arabisch-islamischen Quellen – trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten – benutzt werden müssen; aber sie geben auch zu, dass wir noch nicht den geheimen Schlüssel gefunden haben, der uns erlauben würde, endgültig „Wahrheit“ von „Unwahrheit“ zu unterscheiden. Wir dürfen sagen, dass die kritische Quellenforschung der arabisch-islamischen Texte, zumindest für die nahe Zukunft, eine Wachstumsindustrie bleiben wird.

### 3 Die „Gemeinde der Gläubigen“

Der Qurʾān bildet einen Sonderfall in dieser Diskussion. Traditionell wird der Qurʾān von Historikern wenn nicht als Wort Gottes, so doch wenigstens als Text aus der Zeit Muhammads anerkannt und deshalb eine wichtige Quelle für Informationen über die von Muhammad geschaffene frühe Gemeinde. John Wansbrough<sup>14</sup> stellte jedoch die These auf, der Qurʾān, den wir kennen, stamme nicht aus dem 7. Jahrhundert, sondern sei ein Text, der sich – ähnlich der hebräischen Bibel – langsam herausgebildet und seine feste „kanonische“ Form erst nach einer ca. 300-jährigen Entwicklung erreicht habe. Neuere Arbeiten haben jedoch bestätigt, dass der Qurʾāntext deutlich früher kodifiziert war, als John Wansbrough behauptete,<sup>15</sup> und seine Hypothesen sind heute in ihrer ursprünglichen Form nicht allgemein anerkannt. Das soll aber nicht bedeuten, dass wir den Qurʾān ohne weiteres als Quelle für das Leben Muhammads hinzuziehen können. Der Qurʾān erwähnt Muhammad nur selten und beschreibt weder sein tägliches Kommen und Gehen noch seinen Umgang mit seinen Anhängern; er bietet zahlreiche Berichte über vergangene Gemeinden von früheren Propheten, die Muhammad als Muster für sein eigenes Publikum dienten. Wir können aber, weil der Qurʾān ziemlich sicher im Jahr 700 schon voll entwickelt war, den Text als Fenster verstehen, durch das wir die Gedankenwelt der frühesten islamischen Gemeinde betrachten können.

Es bleibt jedoch klar, dass der Qurʾān vieles noch verheimlicht. Die Natur und der genaue Ursprung des Qurʾāns sowie die frühe Geschichte des Qurʾāntextes bleiben rätselhaft. Sein historischer Kontext ist unsicher – man versucht sogar, den Zusammenhang aus dem Text heraus zu rekonstruieren, ein Verfahren, welches das Gegenteil des Üblichen ist. Die Frage nach seinem Verhältnis zu möglichen christlichen (insbesondere altsyrischen) oder jüdischen Vorlagen ist heute stark umstritten. Günter Lüling, Christoph Luxenberg, Gabriel Sawma,

---

<sup>14</sup> Wansbrough 1977.

<sup>15</sup> Donner 1998: 35–61; Sadeghi/Bergmann 2010.

Gabriel Said Reynolds und andere haben gezeigt, dass der Qurʾān eine enge Beziehung zu den Lehren der christlichen Tradition aufweist;<sup>16</sup> aber ob er als Bestätigung oder Widerlegung derselben dienen sollte, oder ob der Text eine Entwicklung von einer positiven zu einer negativen Haltung gegenüber dem Christentum widerspiegelt, können wir noch nicht sagen. Man merkt auch, dass diese enge Beziehung zum Christentum nicht zu den Berichten der islamischen Tradition passt, die von jüdischen Gemeinden in Westarabien spricht, aber zugleich auf der Abwesenheit von Christen besteht. Vielleicht sollten wir uns, John Wansbrough folgend, vorstellen, dass der Qurʾān nicht in Arabien, sondern in der Nähe von den christlichen Gemeinden im Süden von Irak oder in Syrien seine Urheimat hatte; oder, Günter Lüling folgend, Westarabien immerhin bedeutende christliche Gemeinden hatte. Ich selber neige zu dieser zweiten Möglichkeit, aber wir wissen es einfach noch nicht.

Unsere Unsicherheit über den Charakter und den Ursprung des Qurʾāns ist von der Frage nach den Anfängen des Islams untrennbar. Manche skeptisch geneigte Wissenschaftler haben eine verwirrende Menge von Hypothesen über den Anfang des Islams vorgeschlagen. Dass Muhammad ursprünglich Christ war (Richard Bell, Günter Lüling) oder Jude (Charles Cutler Torrey), sind vielleicht die harmlosesten dieser Hypothesen.<sup>17</sup> Radikaler ist der Vorschlag, dass Muhammad überhaupt keine historische Person sei, sondern eine Erfindung späterer Zeit (Volker Popp, Christoph Luxenberg, Yehuda D. Nevo).<sup>18</sup> Nach dieser Meinung war die Ausbreitung des Islams ursprünglich eine arabische, d.h. quasi-nationalistische, Bewegung der „Araber“ und die Person Muhammads und der Islam wurden nachträglich erfunden, um dem neuen arabischen Staat religiöse Legitimität zu verleihen, um den Ansprüchen von Christen und anderen Monotheisten auf politische Herrschaft im Staat entgegenzuwirken. Ein Problem dieser Hypothesen ist m.E. die Tatsache, dass weder der Qurʾān, das früheste Zeugnis der Gemeinde selbst, noch die nicht-islamischen Urkunden und Texte des 7. Jahrhunderts die neue Bewegung als eine „arabische“ beschreiben. Der Qurʾān erwähnt *aʿrāb*, d.h. Nomaden, mehrere Male, aber immer in abwertender Weise. Die syrischen und griechischen Texte sprechen von „*mhaggrāyē*“ oder „*agarenoi*“, offensichtlich Wörter, die vom arabischen *muhāğirūn*, „Auswanderer, Emigranten“ abgeleitet sind. Von einem „arabischen“ Selbstbewusstsein aber ist nie die Rede. Leute von Arabien haben sich vielmehr, wenn nicht als „Gläubige“, so als Mitglieder einzelner Stämme identifiziert.

---

<sup>16</sup> Lüling 1974; Luxenberg 2000; Sawma 2006; Reynolds 2010.

<sup>17</sup> Bell 1926; Lüling 1981; Torrey 1933.

<sup>18</sup> Popp 2005; Luxenberg 2005; Nevo/Koren 2003.

Aber beziehen wir uns wieder auf den Qur'ān, um zu sehen, was er uns sagt.<sup>19</sup> An erster Stelle bemerken wir, dass, wenn der Qur'ān seine Zuhörer anspricht, er diese immer *mu'minūn*, „Gläubige“ nennt, nicht *muslimūn*. Die Wörter *muslim* und *islām* sind im Qur'ān vorhanden, aber sie werden relativ selten benutzt (weniger als 75 Mal) und scheinen eine andere Bedeutung zu haben als die spätere Bedeutung „Muslim“. Im Qur'ān bedeutet *muslim* „jemand, der sich Gottes Willen unterworfen hat“. In dem Sinn kann der Qur'ān auch Abraham als *muslim* beschreiben (Q. 3: 67). Dagegen benutzt der Qur'ān *mu'minūn* („Gläubige“) und verwandte Wörter (wie „O ihr, die ihr glaubt [. . .]“) mehr als 1000 Mal. Somit ist klar, dass sich die Gemeinde des Qur'āns als „Gemeinde der Gläubigen“ verstand.

Wer waren diese Gläubigen? Natürlich die Leute, die dem Qur'ān und dem Propheten Muhammad folgten und ein frommes Leben führten. Aber der Qur'ān erwähnt in verschiedenen Versen, dass fromme *ahl al-kitāb* auch zu den „Gläubigen“ zu zählen sind; d.h. fromme Christen und Juden, weil der Ausdruck *ahl al-kitāb*, „Leute des [offenbarten] Buches“, Juden und Christen bedeutet, deren *tawrāt* und *inǧīl*, wie oben bemerkt, im Qur'ān mit Ehrerbietung erwähnt werden. Wir haben auch den Beweis der Abschrift einer offenbar sehr frühen Urkunde, der sogenannten „Verfassung von Medina“, die mehrere jüdische Stämme als Mitglieder der *umma* oder Gemeinde, die Muhammad in Medina begründet hat, aufführt.

Dass sich diese Gemeinde auch nach ihrer Ausbreitung von Arabien in die umliegenden Länder als eine „Gemeinde der Gläubigen“ gesehen hat, wird auch aus anderen Dokumenten klar. Mehrere Inschriften aus Syrien und Westarabien aus den Jahren 660–680 erwähnen den Herrscher Mu'āwiya, der *amīr al-mu'minīn*, „Befehlshaber der Gläubigen“, genannt wird. Die Wörter *muslim* und *islām* wurden (noch) nicht in frühen Inschriften gefunden. Es gibt auch arabische Papyri aus ungefähr derselben Zeit, die das Datum als Jahr so-und-so „in Gerichtsbarkeit der Gläubigen“ (*fī qaḍā' al-mu'minīn*) angeben. Unter den Umayyaden (regierten 661–750) sehen wir außerdem, dass sie, obwohl ihr *amīr al-mu'minīn* oder Herrscher immer von den Quraiš, dem arabischen Stamm Muhammads, stammten, viele Christen als Beamte hatten, sogar im inneren Kreise von Ratgebern der Herrscher; und auch im umayyadischen Militärdienst waren viele Christen aktiv.

Ich bin deshalb der Meinung, dass wir als Historiker von dieser Gemeinde mit demselben Ausdruck sprechen sollten, den ihre Mitglieder als Selbstbeschreibung verwendet haben: d.h., als eine „Gemeinde der Gläubigen“. Wir sollten sie nicht mehr die „frühislamische Gemeinde“ nennen und sollten vielleicht auch nicht

<sup>19</sup> Die folgenden Ausführungen basieren auf Donner 2002–2003 und 2010.

von einer „islamischen Eroberung“ oder „islamischen Ausbreitung“ sprechen. Insbesondere, weil die Wörter *islām* und *muslim* in diesem Zusammenhang anzuwenden die Gefahr in sich trägt, die Anwesenheit von Juden und Christen in der früheren Gemeinde der Gläubigen zu verhüllen. Das wäre m. E. irreführend, weil ich glaube, dass wir diese Bewegung und ihre Ausbreitung im Nahen Osten nicht richtig verstehen können, ohne den Beitrag der *ahl al-kitāb* dazu anzuerkennen.<sup>20</sup>

Es scheint mir, dass, was wir „den frühen Islam“ zu nennen pflegen, als eine Art monotheistische Wiederbelebungsbewegung angefangen hat. Am Anfang stand keine Vorstellung einer neuen und gesonderten religiösen Konfession, sondern eine Bewegung von frommen Monotheisten, die einen gewissen „ökumenischen“ Charakter hatte, indem sie nicht nur Gläubige, die dem Qurʾān folgten, einschloss, sondern auch Christen und Juden, die ihre eigenen heiligen Schriften ehrten. Diesen „ökumenischen“ Charakter anzuerkennen hat mehrere interessante Folgen; z. B. bedeutet es, dass die Frage der „Bekehrung“ noch einmal überdacht werden muss, weil sich z.B. ein Christ mit der Bewegung der Gläubigen verbinden konnte, ohne sein Christentum aufzugeben; man konnte Gläubiger und auch Christ oder Jude sein (oder eben auch vielleicht Magier, aber das bleibt noch unklar). Auf jeden Fall finden wir in verschiedenen (meist christlichen) Texten des 7. Jahrhunderts Hinweise auf Zusammenarbeit zwischen den neuen Gläubigen von Arabien und den lang etablierten Gemeinden des Nahen Ostens. Man denke z.B. an die Aussage von Yuhanna bar Penkaye, der von Christen spricht, die an den jährlichen Überfällen der *mhaggrāyē* teilnehmen.<sup>21</sup>

Wie und wann ist dann „der Islam“ in Erscheinung getreten, wie wir ihn jetzt verstehen, d.h. als eine selbstständige und gesonderte religiöse Konfession? Klar ist, dass sich der Islam irgendwie aus der Matrix der „Gemeinde der Gläubigen“ herausgebildet hat. Es scheint mir, dass der Vorgang, bei dem der Islam sich als Konfession von den älteren Monotheismen getrennt hat, ein allmählicher war und mindestens ein Jahrhundert, vielleicht mehr, brauchte, bis er abgeschlossen war. Wir sehen aber die ersten unverkennbaren Zeichen dieser Trennung bereits in den Mosaikinschriften im Felsendom in Jerusalem, gebaut um 692 vom *amīr al-muʾminīn* ʿAbd al-Malik (r. 685–705). Diese Inschriften zitieren Qurʾānverse, die die christliche Trinitätslehre streng abweisen, und betonen die herausragende Stellung Muhammads als Prophet, was in früherer Zeit nicht der Fall war. Es scheint, dass ʿAbd al-Malik die Herausbildung des Islams als eine Konfession, welche nicht nur den einen Gott, sondern auch den Qurʾān und den Propheten Muhammad zum Grundsatz nimmt, als erster ernsthaft gefördert hat.

<sup>20</sup> Siehe auch Donner 2011.

<sup>21</sup> Vgl. Donner 2002–2003: 43–45; Text des Bar Penkaye, siehe Mingana 1907–1908: 146\* Zeile 14–147\* Zeile 1.

Das geschah um das Jahr 700; danach finden wir eine zunehmende, aber stetige Tendenz zu einer kritischeren Haltung der Regierung gegenüber den Christen, den Juden und anderen Konfessionen.

Diese Rekonstruktion ist eine Hypothese, die noch nicht allgemein akzeptiert ist; sie muss noch von vielen Seiten auf die Probe gestellt werden. Ich finde sie (natürlich!) überzeugender als die traditionelle Sicht der Anfänge des Islams und auch als die Mehrheit der anderen Hypothesen, die in den letzten 40 Jahren vorgeschlagen wurden. Aber ich gebe zu, dass vieles unklar bleibt. Meine „Gemeinde der Gläubigen“ allein erklärt beispielsweise nicht, woher die Bewegung ihre Ausbreitungskraft nahm. Vielleicht hatte dies mit Apokalyptik zu tun – der Qurʾān enthält viele Passagen, die eine Warnung vor dem kommenden jüngsten Tag bieten. War die schnelle Ausbreitung der Gemeinde irgendwie mit apokalyptischer Furcht und Leidenschaftlichkeit verknüpft? Oder hat die Trennung des Islams von der Bewegung der Gläubigen erst stattgefunden, weil die umayyadischen Herrscher und ihre arabischen Ratgeber entschieden, dass ihre vielen christlichen, jüdischen und zoroastrischen Untertanen letztendlich nicht wirklich monotheistisch oder fromm genug waren? Oder weil sie nicht die Vorteile der Herrschaft mit diesen nicht-qurʾānischen und nicht-arabischen Gläubigen teilen wollten? Oder kam der Druck für diese Trennung des Islams von den anderen Monotheismen im Gegenteil erst sozusagen von unten, d.h., dass die Christen, Juden und anderen Untertanen allmählich entschieden, dass ihre neuen Herrscher aus Arabien nicht die Vorboten einer besseren Welt waren, wie sie vielleicht am Anfang geglaubt hatten?

So viele Fragen und so wenige Dokumente, auf deren Basis wir Antworten suchen könnten. Klar ist, dass wir noch viel vor uns und viel zu erklären haben. Aber ich habe gerade den Jüngsten Tag erwähnt, und es wäre deshalb passend, wenn mein Vortrag hier auch sein Ende findet.

## Bibliographie

- Bell, Richard (1926): *The Origin of Islam in its Christian Environment: The Gunning Lectures*. London: Macmillan & Co.
- Crone, Patricia / Cook, Michael (1977): *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Goeje, Michael J. (1900): *Mémoire sur la conquête de la Syrie*. 2. Aufl. Leiden: E. J. Brill [1. Aufl. 1866].
- Donner, Fred M. (1998): *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press.
- Donner, Fred M. (2002–2003): „From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Muslim Community“. *Al-Abhath* 50/51: 9–53.

- Donner, Fred M. (2010): *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Donner, Fred M. (2011): „Visions of the Early Islamic Expansion: Between the Heroic and the Horrific“. In: *Byzantium in Early Islamic Syria*. Hrsg. von Nadia Maria El Cheikh und Shaun O'Sullivan. Beirut: American University of Beirut & University of Balamand, 9–29.
- Goldziher, Ignaz (1889–1890): *Muhammedanische Studien*. 2 Bde. Halle: Max Niemeyer.
- Karl-Heinz Ohlig / Gerd-Rüdiger Puin (Hrsg.) (2005): *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin: Hans Schiler.
- Khalidi, Tarif (1994): *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kister, Meir J. (1980): *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*. London: Variorum.
- Lüling, Günter (1970): *Kritisch-exegetische Untersuchung des Qurʾantextes*. Diss. Erlangen.
- Lüling, Günter (1974): *Über den Ur-Koran: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenedien im Qurʾān*. Erlangen: H. Lüling.
- Lüling, Günter (1981): *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad: Eine Kritik am „christlichen“ Abendland*. Erlangen: H. Lüling.
- Luxenberg, Christoph (2000): *Die syrisch-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Luxenberg, Christoph (2005): „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“. In: *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Hrsg. von Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin. Berlin: Hans Schiler, 124–147.
- Mingana, Alfons (1907–1908): *Sources Syriaques I*. Leipzig: Harrassowitz, für die Imprimerie des Pères Dominicains à Mossoul.
- Neuwirth, Angelika (2010): *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Neuwirth, Angelika / Sinai, Nikolai / Marx, Michael (Hrsg.) (2010): *The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*. Leiden: Brill.
- Nevo, Yehuda D. / Koren, Judith (2003): *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst, N.Y.: Prometheus.
- Noth, Albrecht (1968): „Iṣfahān – Nihāwand: Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 118: 274–296.
- Noth, Albrecht (1973): *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität.
- Popp, Volker (2005): „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“. In: *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Hrsg. von Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin. Berlin: Hans Schiler, 16–123.
- Prémare, Alfred-Louis de (2002): *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*. Paris: Seuil.
- Reynolds, Gabriel Said (2010): *The Qurʾān and its Biblical Subtext*. Milton Park/New York: Routledge.
- Robinson, Chase F. (2003): *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sadeghi, Behnam / Bergmann, Uwe (2010): „The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet“. *Arabica* 57: 343–436.



- Sawma, Gabriel (2006): *The Qur'an: Misinterpreted, Mistranslated, and Misread. The Aramaic Language of the Qur'an*. Plainsboro (NJ): Gabriel Sawma.
- Shoemaker, Stephen J. (2012): *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Torrey, Charles Cutler (1933): *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion.
- Wansbrough, John (1977): *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Wansbrough, John (1978): *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press.
- Watt, W. Montgomery (1953): *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press.
- Watt, W. Montgomery (1956): *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- Wellhausen, Julius (1898): *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*. Berlin: Reimer.
- Wellhausen, Julius (1899): *Skizzen und Vorarbeiten*, VI. Berlin: Georg Reimer.

---

**Anmerkung:** Ich danke den Kollegen Ulrich Rudolph und Christoph Uehlinger aufrichtig für die Einladung zu diesem am 7. November 2013 an der Universität Zürich gehaltenen Vortrag. Herrn Leonhard Rohnke und Frau Farida Stickel M.A. danke ich für die sprachliche Überprüfung meines Texts. Der Vortragscharakter wurde beibehalten.